النفعية بين الأنانية والغيرية

تاليف
الأستاذ الدكتور/ **على حنفى محمود**
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب- جامعة طنطا

١٩٩٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

(وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

النفعية بين الاثانية والغيرية

تقديـم :

تنادى النفعية Utilitarianism - وهى إحدى المذاهب الشهيرة فى الأخلاق- بأن من واجبنا خلق أكبر قدر من السعادة. والنفعى هو ذلك الفرد الذى يقول بأن واجبنا هو البلوغ بالقيمة إلي أقصى حد لها، ولسنا بحاجة إلى الاعتقاد بأن السعادة أو اللذة هى الشئ القيم الوحيد(١). ومن هنا نجد أن مفهوم السعادة يلعب دوراً بارزاً فى معظم مذاهب النفعية(٢).

وإذا تساءلنا عن معنى السعادة التى تنادى بها النفعية. لوجدناها تعنى تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام. ووفقاً لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة هو أن تؤدى إلى زيادة المجموع الكلى للذة، ومعيار الأفعال الشريرة هو أن تؤدى إلى الإقلال من اللذات .

وهذا يفضى بنا إلى مبدأ النفعية، ويسمى أيضاً مبدأ أكبر سعادة The Greatest Happiness Principle يعرف «بنتام» النفعية بقوله: «أنها خاصية الشئ الذى تجعله ينتج فائدة أو لذة، أو خيراً، أو سعادة (وكلها هنا بمعنى واحد) (٣).

وإذا رجعنا إلى عهد «أبيقور» نجد أن اللذة قد تحولت إلى منفعة، ولكنها كانت منفعة فردية شخصية تبناها وأكد عليها «هوبز» فى بداية العصر الحديث، وقد أثار ذلك الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه بأنانيته، فتحولت المنفعة الفردية بعده إلي منفعة للمجموع، ثم شاع استخدام

كلمة «السعادة» فى كتابات النفعيين. ويتجلى ذلك فى أن النافع هو مايحقق لذة أو يبعد ألما، أو هو مايوفر السعادة بتعبير آخر .

لقد كان شعار النفعيين : اعمل لتحقيق أكبر قسط من اللذة (أو المنفعة) لأكبر عدد من الناس ، فتحول هذا الشعار إلى المطالبة بتوفير أكبر قسط من (السعادة) لأكبر عدد من الناس .

ومن ثم فقد اختلطت اللذة بالمنفعة أولاً، ثم مالبثت حتى امتزجت بالسعادة فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ (٤).

لقد جعل أكثر النفعيين المذهب السيكولوچى الأول أساساً للمذهب الأخلاقى الثانى، يقول: «بنتام» فى الفصل الأول من كتابه : (أصول الأخلاق والتشريع) : إن الطبيعة قد أخضعت الإنسان لسلطان اللذة والألم بحيث أصبح يدين لهما بكل أفكاره، ويسند إليهما كل أحكامه، ويقيم عليهما كل «أهداف حياته، ومن زعم أن سلوكه بمنجاة من إيحائهما فهو فى ضلال ، لأن غايته من كل أفعاله هى طلب اللذة وتجنب الألم، حتى فى اللحظة التى ينبذ فيها أعظم اللذات، ويقبل فيها على أمض الآلام! وإلى هذين الباعثين، اللذة والألم، يرد مبدأ النفعية كل تصرفات الإنسان .

ويقول «مل» فى الفصل الرابع من كتابة عن مذهب النفعية: إن الإنسان لايرغب فى شئ لذاته، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً(٥).

ولكن ماهو الموقف إذا كان لديك اختيار بين السعادة لنفسك على حساب الآخرين أو تحقيق سعادة الآخرين على حساب سعادتك، فأيهما تختار؟ لاشك أنك ستختار وفقاً للمعادلة النفعية أى بديل ينتج المقدار

الكلى الأكبر للسعادة الصافية. فإذا كانت السعادة الصافية أكبر فى البديل المفضل لديك فإنك تتبنى هذا البديل والعكس صحيح .

يقول «مل» : «وأن السعادة التى تشكل المعيار النفعى لما هو صواب فى السلوك ليست سعادة الفاعل وحده ولكنها سعادة كل المعنيين بالملك. فمذهب النفعية يتطلب من الإنسان أن يكون محايداً وخالى الغرض، نزيهاً، ومشاهداً حيادياً. أو بعبارة أخرى يجب ألا تتجاهل سعادتك من حسبانك ولكن لاتعتبرها أكثر أهمية من سعادة أى فرد آخر، فأنت تعتبر واحد، وواحد فقط، مثل أي فرد آخر. وهو مايعنى ألا تتحامل من أجل سعادتكم على فعل مايكون هو ضد سعادتك، ويجب أن يكون اختيارك منزهاً عن الغرض تماماً وأن تطبق مبدأ أعظم مقدار كلى للسعادة لأكبر عدد من الناس ، لاأن تطبق مبدأ سعادتى حتى ولو لم يشاركنى فيها إلا القليل النادر من الناس[٦].

ويميل «سدجويك» إلى تأييد مذهب المنفعة العامة مع تعديله بإقامته على أساس حدسى، وربما كان دليله فى هذا الصدد أكمل الأدلة التى عرفت فى تاريخ المذهب. وهو وإن كان يتفق مع «مل» بمذهبه اللذى - السيكولوجى والخلقى معاً - إلا أنه لم يدرك مافى هذا المذهب من عدم اتساق ولم يفطن إلى وجوه الاختلاف الواضح بين غاية العمل الطبيعية والسعادة الخاصة من ناحية، وغاية الواجب وسعادة المجموع من ناحية أخرى .

وإذا كان أساس الأخلاق عند «سدجويك» أن من واجبنا أن نضع أنفسنا عند وجهة نظر العقل ونطيع أوامره، فسننتهى بنا هذا إلى أن نكون عدولاً مع أنفسنا ومع غيرنا على السواء، نعدل فى علاج دقائق

حياتنا وفى اختيار لذاتنا الخاصة، ونولى المستقبل من الاهتمام مانوليه للحاضر، كما نعدل فى تقدير لذات الآخرين بحيث ننظر إليها كما ننظر إلى ذاتنا الخاصة .

وبهذه الطريقة دحض «سدجويك» مذهب اللذة الفردى الأنانى وأيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب الوحيد المساير لحكم العقل(٧).

* * *

هذا والبحث الذى نقدم له الآن يهتم بالكشف عن مفهوم النفعية، وإبراز أهم خصائصها فى الحياة الأخلاقية بين دعاة مذهب الأنانية وأنصار مذهب الغيرية، وقد تناولت هذا الموضوع فى ضوء منهج تحليلى مقارن، ولقد قمت بهذه الدراسة متتبعاً جذورها التاريخية لدى العديد من الفلاسفة محاولاً الإجابة عن التساؤلات التالية :

١ - ماالمقصود بالنفعية من الوجهة الأخلاقية؟ وماهو تأثير الاتجاه النفعى على السلوك الإنسانى ؟

٢ - إذا كان مذهب الأنانية يرى واجب الفرد يقتضى البحث عن خيره الخاص، بينما ترى الغيرية أن الواجب الخلقى للفرد يقضى عليه بأن ينشد «خير» غيره من الأفراد، دون اعتبار لخيره الخاص. فهل يمكن التوفيق بين هذين المذهبين المتعارضين ؟

٣ - ومن ثم يمكن أن نطرح تساؤلاً آخر: ماموقف النفعية بشقيها (الأنانى - الغيرى) من مسألة التضحية ؟

أولاً: مفهوم النفعية من المنظور الأخلاقى

لعل مذهب النفعية Utilitarianism من أشهر المذاهب الأخلاقية المعيارية فى تقليد الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإنجليزى. والذى يستهدف تفسير الصواب والخطأ لبعض الأفعال. وعلى الرغم من أن هذا المذهب له أسلافه في تاريخ الفكر الفلسفى قديماً كما سنرى فيما بعد، ومع أنه. لايزال يجد قبولاً لدى طائفة كبيرة من فلاسفة الأخلاق فى عصرنا الحالى ، إلا أنه قد بلغ قمته فى أواخر القرن الثامن عشر حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ومن أهم الدعاة الكلاسيكيين لهذا المذهب هم: جيرمى بنتام وجون ستيورات مل وهنرى سدجويك(٨).

يشير مصطلح النفعية Utilitarianism إلى نظرية فلسفية فى الأخلاق والسياسة، وينصب محور تفكير النفعى على سعادة المجتمع الإنسانى، ويكون طريق تحقيق هذه السعادة هو الانغماس فى المحسوسات دون النظر إلى المجردات، وتتمثل السعادة المنشودة عندما يتحقق الخير للغير كما نادى بذلك «بنتام»

يقول «وليم ديفدسون فى كتابه النفعيون» «النفعية تدل على الاهتمام برفاهية البشرية مضافاً إليها بذل الجهود العملية لتحسين أحوال الحياة الإنسانية»(٩).

وكلمة نفعى استعملت فى الانجليزية ، كما شاع استخدامها فى العديد من اللغات، بمعنى احتقارى لتدل على الشخص الانتهازى الذى

لايكترث إلا بمصلحته الشخصية، فى حين أن النظرية النفعية - كما نادى بها مؤسسها ومنظرها «بنتام» - دافعت فى واقع الأمر عن مفهوم خاص لكلمة منفعة، هو فى نهاية المطاف مفهوم هيدونى Hedoniste أى ينتهى عند تلك المدارس التى تجعل من اللذة المحرك الأول للسلوك الأخلاقى، وهى مدارس عريقة عرفتها الفلسفة منذ أمد بعيد(١٠).

لقد ذكر «بنتام» في كتابه : «مقدمة فى أصول الأخلاق والتشريع»: «لقد خلق الإنسان خاضعاً لسيدين قاهرين: الألم واللذة فهما وحدهما اللذان يدلان علي ماينبغى أن نفعل كما أنهما يحددان ماسوف نفعل، فهما مصدر للصواب والخطأ من ناحية، وسلسلة الأسباب والنتائج من ناحية أخرى، وهما اللذان يتحكمان فى كل مانقول وفي كل مانفكر وكل جهد نبذله كلى نتخلص من نيرهما عديم الجدوى، وأن مبدأ المنفعة ليعترف بهذا الخضوع لهما فهما الأصل، وذلك كى نحقق السعادة على يد المنطق والقانون، ولهذا كان مبدأ المنفعة أساس عملنا الراهن»(١١).

وأضاف «بنتام» إلى حديثه قائلاً .. «والمقصود بمبدأ المنفعة Utility ذلك المبدأ الذى يستحسن أو يستهجن كل فعل مهما كان نوعه بمقتضى ماله من نزوع نحو زيادة سعادة الطرف الذى يعنيه الأمر أو الاقلال منها، أو بعبارة أخرى -بنفس المعنى- بقدر ماينمى تلك السعادة أو يناهضها .. وأنا أقول كل فعل مهما كان نوعه، ولاأعنى بهذا أى فعل خاص بفرد معين بل أعنى أيضاً أى اجراء تتخذه الحكومة .

ثم يأتى «بنتام» إلى تعريف النفعية بقوله: «أنها تلك الخاصية التى توجد فى أى موضوع بحيث ينزع إلى خلق فائدة أو ميزة أو لذة أو خير أو سعادة، وهذه كلها فى حالتنا الراهنة شئ واحد، أو بعبارة عكسية لها نفس المعنى؛ أى موضوع يمنع حدوث اساءة أو ألم أو شر أو شقاء للطرف الذى يعنيه الأمر، فإذا كان ذلك الطرف المجتمع بوجه عام فالمقصود إذن سعادة ذلك المجتمع أما إذا كان فرداً معيناً فالمقصود إذن سعادة ذلك الفرد (١٢).

وهكذا يتم الحكم على الأفعال فى ضوء ماتسفر عنه من نتائج، وأن مقدار اللذة يستمد من هذه النتائج، وتكون السعادة القصوى لأكبر عدد من الناس .

ويبدو من ثنايا تعريف «بنتام» للنفعية أنه قد عمم النفعية إلى مجالى الأخلاق والتشريع، ولذا فإننا نجد فى سياق تقديمه لمبدأ المنفعة قوله بأنها شاملة لأكبر قدر من السعادة، أو كما عبر عنه في مستهل بحثه أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس مستهدفاً بذلك خير المجتمع ورفاهيته لابالنظر إلى رفاهية الفرد بوجه خاص .

أما «جون ستيوارت مل» فيذهب فى تعريفه للنفعية قائلاً : «اننى أنظر إلى المنفعة على أنها المرجع الأخير فى المسائل الأخلاقية كلها، ولكنها يجب أن تكون منفعة بأوسع المعانى بحيث تتبنى المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائناً تقدمياً» (١٣). ولاينكر «مل» وجود البديهيات الأخلاقية .

كما أوضح «مل» فى كتابه النفعية «إن المشكلة الأساسية لفلسفة الأخلاق تكمن فى التساؤل عما هو الخير الأعظم أو ماهو أساس

الفضيلة. وكوريث لبنتام ووالده جيمس مل، كان يعتقد بأن النفعية هى مبدأ السعادة القصوى، وإن الهدف الأقصى لكل سلوك أخلاقى ينبغى أن يتمثل فى تحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس، كما وأن الأفعال تكون صائبة بقدر ماتحقق سعادة، وخاطئه لما ينتج عنها من شقاء[١٤].

وعلى أية حال فإن المفهوم التقليدى للنفعية يتمثل فى الاعتقاد بأن الفعل الصائب هو الفعل الذى يتولد عنه أو يحتمل أن يتولد عنه أكبر قدر من اللذة أو السعادة لكافة الناس. واتخذ هذا المبدأ صورته الكلاسيكية عند «بنتام» و«مل». واتخذ صورة لاهوتية قبل ذلك عند «جاى» و«بالى» ثم صورة تطورية عند هربرت سبنسر، وصورة حدسية بمعناها الواسع عند «هنرى سد جويك» .

أما عن مفهوم النفعية المعاصرة فى انجلترا فهو يشير إلي أن الفعل الصائب هو الذى يتولد عنه أو يحتمل أن يتولد عنه خير فعلى سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كما هو الحال فى أى فعل آخر .

وفى ضوء هذا التفسير تعد النفعية التقليدية نوعاً من أنواع النفعية التى ترى اللذة خيراً. ومن ناحية أخرى تؤمن النفعية المثالية بأن الأمور الأخرى خلاف اللذة تعد صوراً خيرة .

وارتبطت النفعية فى الولايات المتحدة الأمريكية بنظرية فائض القيمة، كما هو الحال فى الأخلاق البراجماتية عند وليم جيمس وجون ديوى وبرى R. B-Perry[١٥].

ثانيا: جذور النفعية وتطورها

اقترنت النفعية فى بداية ظهور باللذة التى اختلطت بالسعادة وامتزجت بالخير، وتقوم على الأنانية حيناً وعلى الغيرية فى صورها أحياناً، وتمثلت عند طائفة من الحسيين الذين أخلصوا لمنطق نزعتهم الحسية نظرياً وعملياً، وكانوا أجرأ من استجاب لنداء الشهوة واستسلم لوحى اللحظة التى يعيش فيها، من غير اكتراث بإملاءات عقل، أو صوت ضمير، وجعلوا من هذا مذهباً فلسفيا(١٦).

ومع ذلك يمكن القول أنه فى كل المذاهب نجد الخير هو المنفعة العظمى، ولكن يجب أن نذكر أنه لايوجد شئ من هذا لدى «سقراط»، فمن يقول أن الخير هو النافع يأخذ هذه الكلمة فى معناها العادى؛ أى يعطيها المعنى العامى الشائع .

ولكن هل يمكننا أن نتساءل مع بروشار أن سقراط من الفلاسفة النفعيين بالمعنى الواضح... لأن الخير عنده إذا عرفناه بالنافع لايختلف كثيراً عن اللذة أو ا لسرور .

حيث يجيب «سقراط» عن سؤال وجهه إليه «أرستبوس»، ماذا تعنى بالخير؟ إذا كنت تقصد بهذا ماليس هو خير بالنسبة لهذا الشئ أو ذاك، فهل تقصد الخير بالذات. فرد عليه «سقراط»: «أنى لاأعرف الخير بالذات، ولست فى حاجة إلى معرفته، والمناقشة تظهر بوضوح أن الخير لدى «سقراط» هو مايرمى لغاية معينة، فهو إذن نفعى بمعنى الكلمة، وليس هو الفيلسوف العقلى الذى رأى أن لكل فضيلة غاية فى ذاتها، وهذا مايمكننا إثباته بسهولة ووضوح إذا مابحثنا جيداً

الطريقة التى تكلم بها «سقراط» عن الفضائل المختلفة، وبإشاراته المتعدد التى نراها فى كتاب «اكسونوفان»، الشجاعة نافعة لأنها معرفة نافعة لأنها معرفة أشياء ينبغى الخوف منها وأخرى ينبغى تجنبها، بل نرى هذا أيضاً فى كتاب محاورة «بروتاجوراس» «لأفلاطون» الشجاعة تعد كأنها وسيلة لضمان بعض المزايا كاحتفاظ الإنسان بحياته، والعدالة بدورها ليست لها قيمة خاصة عند «سقراط»، وإنما وسيلة فحسب يكسب بها الإنسان ثقة الآخرين وتقديرهم ولاتقدس الصداقة لما قد يكون فيها من نبل وسمو، ولكن لما تقدم من ميزات. وحيث أنها تعطى لنا حليفاً مخلصاً ومدافعاً أميناً يعمل لسعادتنا. والسيطرة على النفس ذات قيمة كبيرة عنده لأن الاعتدال يحفظ التوازن الجسدى، بينما الافراط فى الشهوات يفسد الاحساس ويقود إلى الاشمئزاز. والجمال ذاته لايحدد بشئ آخر غير النافع[١٢].

لقد وجد «الأستاذ زللر» فقرة يوصى فيها سقراط تلاميذه باكمال النفس الانسانية واخضاع كل شئ لهذه الغاية بل ولدى «اكسونوفان» نفسه مايظهر لنا أن النفس الإنسانية عند سقراط لها قيمة فى ذاتها. ينبغى أن نفهم ماالذى يقصده بهذا ؟

ويرى «بروشار» أنه يوجد نص عند «اكسونوفان» يبدو أنه يشير إلى هذه المسألة إشارة واضحة ويقول فيه لاشئ أفضل للنفس الإنسانية من أن تتجنب مايؤلمها من أشياء مادية محسوسة وأن تبحث وتجد ماهو ضرورى لاشباع الجوع والمطالب العضوية الأخرى .

ألا نستخرج من هذه العبارة أن هذا هو فكر سقراط حيث يثبت سمو النفس ؟

فهو يثبتها على أنها عضو متكيف تكيفاً عجيباً للغايات النافعة لحياة الفرد هى ذات منفعة رئيسية للمحافظة على الجسد .

لقد وجد سقراط نفسه أمام صعوبة لم يتمكن من التغلب عليها، فمن ناحية يجعله عقله وحكمته العملية يشعر بأنه ينبغى أن يكون لديه عنصر عملى أسمى من اللذة المباشرة. ومن جهة أخرى إذا أرغم على تحديد ذلك العنصر ذاته فإنه لايتمكن من تمييزه من النافع، والنافع لايختلف فى جوهره عن اللذة[١٨].

أما «أفلاطون» فأنه يرى أن بلوغ السعادة الحقيقية إنما يتم بممارسة أسمى فضيلة للنفس وهى الحكمة. ومن ثم نجد أفلاطون يعدد أنواع اللذة فى محاورة «فيليبوس» وفى «جورجياس»، وينتهى إلى أن اللذة التى يجب أن نحرص فى طلبها ونحصل عليها يتعين ألاتحدث ألماً، ويرى أن اتجاه المرء إلى التكالب على الملذات بدون بصر بالعواقب سيجعله عبداً لشهواته مما يخلف له ألماً مريراً[١٩].

لقد أقام القورينائيون الأخلاق على وجدان اللذة والألم، واعتبروا اللذة خيراً أقصى ومعياراً تقاس به جميع القيم ! وليس ثمة لذة تفضل لذاتها لذة أخرى، وإن وجب تجنب بعض اللذات من جراء آثارها الأليمة... وليست الحياة عند زعيمهم «أرستبوس» إلا مجموعة آنات لكل منها لذته، ومن هنا كان إيثاره للذة اللحظة التى هو فيها ! أنها صوت الطبيعة فلا ينبغى أن تستحى منها، وإشباعها - لاضغطها ولاتعديل مجراها - هو السبيل الوحيد للخلاص من إلحاحها[٢٠].

يذهب «ارستبوس» فى موقفه الأخلاقى، من أنه إذا كان الإنسان يهدف إلى اللذة فذلك هو نداء الطبيعة، يتجه إليه الحيوان والإنسان منذ طفولته بفطرته، فلا خجل ولاحياء، وماالقيود والحدود الاسياج من وضع العرف، فسعادة الانسان فى استعمال فكره عن بصيرة ليسعى إلى أكبر قدر من اللذات وأدومها متجنباً فى ذلك الآلام ، وليس مجال الاختيار بين لذة ولذة أخرى، فكل لذة هى خير، ولاتمييز نوعى بين اللذات ولكن يكون الاختيار لتلك اللذات التى لاتعقبها آلام أعنف، لأن الغرض هو التمتع بالحياة بقدر الإمكان لامجرد الانغماس فى اللذات. لذا وجب التمتع باللذة دون القلق منها لأن القلق مصدر شقاء وألم، بل التبصر يدعو الإنسان إلى التخلص من الخيالات والانفعالات التى تعكر عليه سعادته، فلا مبرر للتفكير فى المستقبل، لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم. فلكى تكون اللذة خالصة وسعادة الإنسان كاملة يجب أن يكون مالكاً لامملوكاً، يسيطر على اللذات كى ينعم بها دون أن يكون عبداً لها، وذلك يقتضى من الانسان التكيف مع كل ظرف والملاءمة مع كل موقف حتى يتمكن من المتعة وحياة البهجة فى غير قلق على المستقبل أو أسف على الماضى .

وليست حياة الانسان خلواً من الخوف والحزن . فالحكيم لايتوقع سعادة كاملة ومن ثم عليه تدريب الجسد وتعويد النفس على التكيف والاعتدال وتجنب الافراط والتفريط وألا يكون عبداً للذاته[٢١].

- ومن هنا أضحت الفلسفة أو الحكمة وهى فن الحياة عند «ارستبوس» هى مقياس الخير واللذة فى حياتنا، فهى التى تنير لنا الطريق وتوضح لنا كيف نستغل مافى حياتنا من خير، وتمكننا من

الانتفاع بكل شئ فى موضعه المناسب سعياً وراء مصلحتنا، كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والانفعالات التى قد تعترض استمتاعنا بالسعادة(٢٢).

ولكن الناس يختلفون فى فهمهم للسعادة، وتختلف آراء غالبيتهم فى تفسيرها عن تفسير الحكيم لها، إذ أنهم يرون أنها تتعلق بأمور سهلة واضحة مثل: اللذة والثروة والشرف، ومع ذلك فهم يختلفون فيما بينهم على أيها أحق بالسعادة، بل ان الشخص الواحد قد يرى السعادة فى الصحة حينما ينزل به المرض، ثم يراها فى الثروة حينما يكون معدماً(٢٣) ولعل هذا مافطن إليه «أرسطو» حين أكد على أن السعادة لاتتحقق لكل كائن حى على وجه الاطلاق، فالحيوان لايمكن أن يقال أنه سعيد، وكذلك الأطفال غير الناضجين، لعجزهم عن اتيان أفعال تامة وذلك لأن السعادة تتطلب اكتمال الحياة(٢٤).

وترجع السعادة - فى نظر أبيقور - إلى اللذة ، فاللذة هى خيرنا الأعظم، وهى ليست اللذة القصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوتة التى قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا، وكذلك ينبغى تجنب المبالغة فى طلب اللذة حتى لاتنقلب إلى ألم بماتحدثه من اجهاد واعتلال الصحة(٢٥).

يقول أبيقور: «أن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شئ لاحاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة فى كل أنواع سلوكها تكشف عنه وإذا كنا فى حاجة إلى البرهنة، فيكفى أن نشاهد سلوك الإنسان فى كل أدوار حياته منذ ميلاده حتى الموت فإنا سنجد قطعاً أن الانسان يرمى دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم،

فالأصل إذن فى كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم»(٢٦).

وهكذا اتفق «أبيقور» مع «ارستبوس» فى أن اللذة هى الخير الأسمى، وأن الألم هو الشر الأقصى، ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة وجعله أرحب مما كان عند القورينائية، فجمع بين لذات الحس ولذات العقل والروح معاً، وانسياقاً مع مذهبه المادى فى تفسير الوجود أكد على اللذة الحسية ومكن لها، وأعلن بأن الانسان كالحيوان ينشد اللذة بفطرته دون تدخل من جانب عقله أو ثقافته، وكل مايتصوره العقل خيراً كان مقترناً بعنصر حسى، فالإنسان بطبيعته يلتمس اللذة، ويسخّر العقل لتوفير السبل لتحقيقها، وكل لذة خير مالم تقترن بألم وإلا كانت شراً، وإذا نجمت عن الألم لذة وجب طلبه، وبهذا استحال مذهب اللذة إلى «مذهب فى المنفعة»، يرى فى المثل الأعلى تحقيق أكبر قدر من اللذات والمنافع(٢٧).

فالأصل إذن فى كل فعل أخلاقى أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ أن يظن الأمر على خلاف ذلك. وأبيقور يسخر من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة، هى أوهام اتباع الخير للخير، أو الفضيلة للفضيلة بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم(٢٨).

وعلى هذا النحو أسس المذهب الأبيقورى الاخلاقيات على اللذة، فاللذة وحدها هى الغاية فى ذاتها، أنها الخير الوحيد، والألم هو الشر الوحيد. لهذا فإن الأخلاقيات هى نشاط يدر اللذة، أن الفضيلة لاقيمة لها فى ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التى تصاحبها .

والواقع أن مايقصده أبيقور من اللذة كأساس ومبدأ أخلاقى ينصب على اللذة التى تدوم حياة كاملة، حياة سعيدة. ومن ثم لاتسمح لأنفسنا بأن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قادمة أكبر(٢٩).

ومن ثم كانت غاية الفعل الخلقى عند القدماء أن يحقق لذة لصاحبه، مرجعها الحس. فيما يقول القورينائية، والفكر فيما يقول الأبيقورية، وهم علي اتفاق فى أن اللذة هى الخير الأقصى والألم هو الشر الوحيد، وأنه ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الأليمة، ولا ألم يختار إلامتى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم(٣٠).

وإذا كان «أبيقور» لم يقبل أن تكون اللذة فى ذاتها خيراً، فقد اعتبر الوسائل المؤدية إليها خيراً، لأن بعض اللذات - على حد قوله - يجلب الألم، ومن الآلام مايحقق لذة، ولهذا نادى باجتناب اللذة التى تقود إلى الألم، وطالب بالألم الذى ينتهى باللذة. ومحك هذا التعديل هو مراعاة المنفعة، فتحولت اللذة على هذا النحو إلى منفعة، واستمر هذا الاتجاه قائماً لدى المحدثين من الفلاسفة. ولكنها كانت منفعة فردية شخصية تبناها وأكد عليها «هوبز» فى بداية العصر الحديث، وقد أثار ذلك الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه بأنانيته، فأصبحت المنفعة الفردية بعده منفعة للمجموع(٣١).

وهكذا تحولت اللذة على يد «أبيقور» وخلفائه إلى منفعة، ولعل «مل» كان صاحب الفضل فى اطلاق الاسم التقليدى لمذهب المنفعة، كما سبق لبنتام استخدام هذا المصطلح على أساس أنه الاسم الوحيد الذى يلائم مذهبه، وأشار "هالفى M. Halvey" فى كتابه «تطور النظرية

النفعية» إلى وجود هذه الكلمة فى بحث وضعه أوستن J. Austens ونشره عام ١٨١١ عن الحس والحساسية(٣٢).

مما لاشك فيه أن «بنتام» قد استعار مبادئ النفعية من سابقيه، فهو يعترف صراحة بأن قراءته لكتابى هيوم «بحث فى مبادئ الأخلاق "Inquiry Concerning the Principles of Morals" الذى نشره عام ١٧٥١ وضمنه بعض الآراء التى تجعله يقترب من النفعية، وكذلك كتابه "بحث فى الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature" الذى نشره عام ١٧٤٠ هى التى لفتت نظره ووجهت انتباهه إلى مالفكرة المنفعة فى السلوك الإنسانى من خطر، وأزالت عن عينيه غشاوة طالما حجبت عنها هذه الحقيقة .

ورجع «بنتام» كذلك إلى «نيوتن» ١٧٢٧، وكان شديد الاعجاب بآثاره العلمية وبخاصة كشف «نيوتن» لقانون الجاذبية، فاعتقد الكثيرون من معاصريه أنه ختم به علم الطبيعة، وتطلعوا إلي إقامة علم للإنسان، واعتقد «بنتام» أن مبدأ النفعية كفيل بتحقيق هذا الأمل، أن مبدأ النفعية ومبدأ الجاذبية متماثلان. ولكن ذلك لايسلب «بنتام» فضله فى تدعيم المذهب ونشره، أنه أول رائد حدد معالم النفعية ووضع مراحلها وأطوارها، وكانت مهمته أن يضع المناهج التى تحول المبادئ النظرية إلى خطط عملية .

يقول «لسلى ستيفن»: «أن بنتام كان يعتقد أن الفرق بين العلم الذى أراد أن يضعه ليحدد الطرق التى يتيسر بها تطبيق المبادئ النفعية. وبين العبارة العامة التى استعارها عن غيره وهى أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس»(٣٣).

وإذا كانت النفعية قد ازدهرت فى انجلترا بفضل الشهرة التى تهيأت لبنتام بين مواطنيه، فقد تكفل تلامذته بنشرها فى القارة الأوروبية والأمريكية حتى أثناء حياته(٣٤).

ثالثاً - خصائص النفعية ومذاهبها

لعل بداية ظهـور النفـعيـة فى الفلسـفـة الانجليـزية ترجع إلى «فرنسيس بيكون»، الذى جعل «الخير العام» غاية أفعال الناس كلها. ومنذ زمن «بيكون» واصلت النفعية سيرها بخطوات متئدة لاتختلف إلا فى نزعتها التى كانت فردية أحياناً، وجمعية أحياناً أخرى . وكان من أكبر المدافعين عنها «هوبز» و«كمبرلاند» و«لوك» ثم انتصر لها فى العصر الأخير جرمى بنتام، ودافع عنها فى شئ من التفصيل دفاعاً حاراً جون ستيوارت مل فى كتابه «مذهب المنفعة عام ١٨٦٣. وكان من أنصار النفعية أيضاً فى فرنسا اوجست كونت وفى ألمانيا فون جيزيكى. ولكن ظهرت أخيراً حركة مناوئه لها، وبخاصة فى ألمانيا، يحمل لواءها فون هارتمان وفنت وبولصن .

والجدير بالذكر أن الفكرة المحورية فى مذهب المنفعة تتمثل فى أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك أخلاقى. غير أن المنفعة لما كانت أمراً نسبياً، ولما كان لايعرف بالضبط لم كان النافع نافعاً، تحول مذهب المنفعة إلى مذهب فى السعادة، وعرفت المنفعة بأنها السعادة لما بين فكرة المنفعة وفكرة اللذة والبعد عن الألم من صلة وثيقة. فالنافع فى عرفهم هو الذى يحقق لذة من اللذات أو يبعد ألماً. أو بعبارة أدق هو الذى يحقق ضرباً من ضروب السعادة. ولذا سهل عليهم أن يحولوا عبارتهم الشهيرة «اعمل لتحقيق أعظم خير لأكبر عدد ممكن «إلى» «اعمل لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن» . وبهذه الطريقة وحدها استطاعوا التحرر من تلك الاصطلاحات الأخلاقية الغامضة التى كان يتطلبها الأخذ بمبدأ المنفعة البسيطة: فإننا لانشك فى أن كثيراً من

الأمور نافعة مع أنها لاتجلب للناس شيئاً من السعادة، مثال ذلك المبتكرات الميكانيكية العديدة، وبعض طرق المواصلات الحديثة وكذلك بعض أنواع التقسيم فى العمل وغير ذلك(٣٥).

وينطوى مبدأ المنفعة على مصادرتين :

(١) المصادرة الأولى هى القائلة بالفردية، ومفادها أن كل فرد هو الحاكم الوحيد على لذاته، وبالتالى على سعادته .

(٢) أما المصادرة الثانية فهى تقوم على الموضوعية وتقول: فى الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة للجميع. صحيح أن الناس يختلفون فى طبائعهم وأذواقهم، ومرد ذلك إلى ظروف عملية أو عضوية مختلفة، أما إذا تساوت هذه الظروف فلابد أن تتساوى أحكامه.

فإذا كان نفكر فى سعادة الفرد، فإننا نقصد أكبر قدر من سعادة الفرد. وإذا كان نفكر فى الجماعة، فإننا نقصد أكبر عدد من أفراد هذ ه الجماعة . وإذا كنا نفكر فى الكائنات الحساسة، فإننا نقصد أكبر عدد من الحيوان. لكن مايهم «بنتام» هو الجماعة الإنسانية وسعادتها، ولهذا نجده يضع هذه القاعدة وهى أن المقصود هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ولاشك أن مبدأ المنفعة لايمكن البرهنة عليه، إذا قصدنا من البرهنة الاستنباط من مبدأ أعلى، ذلك لأنه لايوجد مبدأ أعلى من مبدأ المنفعة، ويرى بنتام أن أى هدف أخلاقى آخر ينطوى فى الحقيقة على مبدأ المنفعة مهما بدا فى الظاهر أنه ليس كذلك. وفى ذهن «بنتام»

وهو يقرر هذا: مذاهب العاطفة أو الوجدان فى الأخلاق عند «شفتسبرى أوهتشيون» فلو سأل هؤلاء أنفسهم عن الهدف والغاية الحقيقية من وراء نظرياتهم العاطفية هذه لتبين لهم بوضوح أنه المنفعة ليس إلا (٣٦).

وعلى آية حال فإنه من الأمور العسيرة علينا أن نجمل خصائص المذهب النفعى لدى القائلين به، لأن اتفاقهم على فحوى هذه الخصائص لم يمنع اختلافهم فى فهمها وتناول تفاصيلها، فعلى الرغم من أنهم يتفقون على أن اللذة هى وحدها الخير الأقصى، أو الشئ المرغوب فيه لذاته بصرف النظر عن نتائجه؛ أى أن الفعل الانسانى لايكون خيراً إلا متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة .

إلا أن هذا الاتجاه قد أفضى بالعديد من صور الخلاف عند دعاة النفعية، حيث تمسك باللذة جميع النفعيين، ولكنهم اختلفوا فى فهمهم لمعناها ودلالتها، فمنهم من ربط اللذة بالدوافع السيكولوچية التى تتحكم فى سلوك وأفعال الناس وفريق آخر يذهب إلى القول بأن ماينشده الانسان بالفعل ومايتطلع إلي تحقيقه هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية، ومن أمثال هؤلاء القائلين باللذة الفردية : توماس هوبز وجاسندى وهلفتيوس .

ونجد فريق ثالث يقف موقفاً معارضاً لأصحاب اللذة الفردية، وينادى بأن الإنسان يلتمس بالفعل لذة البشر جميعاً، بل لذة جميع الكائنات، ومن أمثال القائلين باللذة العامة «بنتام» و«جون ستيوارت مل» وغيرهما من أنصار النفعية .

ولقد تفرعت النفعية إلى عدة مذاهب واتجاهات هى :

(أ) مذهب المنفعة اللاهوتى. Theological Utilitarianism

(ب) مذهب المنفعة الاقتصادى . Economical Utilitarianism

(جـ) مذهب المنفعة السياسى — Political Utilitarianism

(د) مذهب المنفعة التجريبى — Empircal Utilitarianism

(هـ) مذهب المنفعة التطورى — Evolutionistic Utilitarianism

(و) مذهب المنفعة الحدسى أو العقلى

Intuitional or Rational Utilitariansim .

(ز) مذهب المنفعة المثالى — Ideal Utilitarianism

(ح) مذهب المنفعة البراجماتى — Pragmatic Utilitarionsm

ويهمنا فى هذا الصدد أن نشير إلي أن النفعية قد استوعبت فى بوتقتها كل هذه المذاهب على اختلافها سواء أكانت أخلاقية أو غير أخلاقية، بل لقد أكد «بنتام» على أننا إذا توخينا الدقة فيما قال به خصوم النفعية لوجدناهم يتفقون إلى حد كبير مع أنصار النفعية (٣٧).

إن النفعيين على اختلاف اتجاهاتهم لاينشدون وضع اضافات لتفسير المسائل الفيزيائية والبيولوجية التى يقدمها العلم. وباستثناءات نادرة نراهم لايذكرون شيئاً عن الأهداف اللاهوتية، بل ينحصر اهتمامهم فى نطاق تفسير الانسان وسلوكه الاجتماعى، ويتناولون الانسان - كما يعتقدون به- كمخلوق من الرغبات الذى يسعى لاشباعها بقدر مايستطيع وبأقل جهد، ويسعون لتفسير سلوكه وكل مؤسساته الاجتماعية فى ضوء ذلك ومايتناول الانسان وبيئته (٣٨).

ومن ثم يعبر النفعيون عن نظرياتهم بأسلوب اللذة أو السعادة. ولكن هناك بعض الحالات التى لايكون فيها للإنسان رغبة لشئ (كمشاهدة المرناة مثلاً). فإذا توخيت زيادة اللذة أو السعادة لديه، فينبغى حينئذ أن اعمل على زيادتها بتوليد رغبة مافيه ثم القيام بتزويده بوسائل اشباعها (٣٩).

لقد كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادى والبواعث التى تؤدى إليه، أو النتائج التى تنجم عنه، من أعقد المشاكل التى ميزت النفعيين والتجريبين عامة من الحدسيين والعقليين من ناحية أخرى.

وإذا كان العقليون يرون أن النية هى التى تحدد خيرية الفعل أو شريته، ولاعبرة بعد هذا بنتائجه وآثاره، فإن «بنتام» والنفعيين من ورائه يقيمون أخلاقية الفعل على مايترتب عليه من لذة أو ألم، من منفعة أو ضرر! أما البواعث فإنها لاتغير من طبيعة الأفعال كثيراً ولاقليلاً. وتمشياً مع هذا المنطق يرفض النفعيون مايقوله خصومهم من أن الخير يحمل فى طياته جزاءه، وينطوى فى طبيعته علي مبرراته[٤٠].

وعلى أية حال إذا كان المرء يعتقد بأن هناك أشياء أخرى غير السعادة لها قيمة فى ذاتها مثل المعرفة والجمال والصفات الأخلاقية، فلن يحصر المرء معاملته على السعادة فقط بل سيبحث عما يحقق أقصى قدر من الخير من أى منبع. ولقد أطلق «مور» على هذا التفسير "مذهب المنفعة المثالى Ideal Utiliterianism" وأحياناً يطلق عليه بصورة أكثر دقة "مذهب المنفعة الجماعية Pluralistic Utiliterianism" فالاختلاف بين المذهبين أقل مما قد يعتقد المرء ويتم تجاهل هذا الفرق فى أغلب السياقات العملية، فما نراه خيراً هنا يعد خيراً هناك[٤١].

- نفعية الفعل ونفعية القاعدة :

جرى أول تقسيم هام بين نفعية «الفعل» ونفعية «القاعدة»، وإذاكنا نفهم من تعريف النفعية بأنها المذهب الذى يؤكد بأن صحة أو خطأ الافعال يرتبط بما تحققه من نتائج، فإن نفعية الفعل تقول أنه من

واجبنا القيام بالأفعال التى ينجم عنها أفضل النتائج، أما نفعية القاعدة فهى تطالبنا بأن نؤسس الأخلاق على القواعد التى - إذا مااتبعت - حققت أفضل النتائج [٤٢]. وهو مايعنى أن أنصار نفعية القاعدة يضعون فى اعتبارهم النتائج المترتبة على استخدام قاعدة عامة أخلاقية مثل: الوفاء بالوعد وليس بالنسبة لنتائج فعل معين، كما أنهم يفاضلون بين قاعدة وأخرى بحيث يقبلون القاعدة التى ينجم عنها نتائج أفضل من غيرها .

ولما كان من الممكن فى هذا الصدد أن نفسر كلمة «قاعدة rule» بطريقتين مختلفتين. إما أنها تعنى» قاعدة ممكنة "Possible rule" أو أنها تدل على قاعدة تعمل فعلياً فى المجتمع فيكون لدينا فى واقع الأمر نوعين من نفعية القاعدة . وإذا كان تفسيرنا لكلمة «قاعدة» يقصد به «قاعدة ممكنة» فإننا حينئذ نكون بصدد مذهب أخلاقى شديد الشبه بمذهب كانط. مع أن كانط لم يكن يؤمن بالنفعية إلا أن ثمة خيطاً نفعياً ينم عنه فكره .

أما إذا استهدفنا فى تعريفنا للنفعية أن نفسر كلمة «قاعدة» على أنها «قاعدة فعلية» أو «قاعدة تعمل بصورة تقليدية فى المجتمع، فإننا سنجد صورة من صور نفعية القاعدة التى قدمها حديثاً» ستيفن تولمن Stephen Toulmin والذى يبدو أنه يعنى أساساً بتبرير الأفعال أو فى بعض الحالات اصلاح قواعد السلوك التى تؤثر فعلياً فى المجتمع.

ـ ويتعين علينا حينما نفكر فى الفلاسفة الذين يرتبطون بمذهب النفعية وهم : «جيرمى بنتام» و«جون ستيوارت مل» و«هنرى سد جويك» أن نفكر فى النفعية كنفعية فعل فى الأساس .

لقد قدم لنا «ر. م. هير R. M. Hare في كتابه الحرية والعقل Freedom and Reason المنشور باكسفورد عام ١٩٦٣ مناقشة أوضح فيها بأنه ليس هناك تمييز واضح بين نفعية الفعل ونفعية القاعدة، ذلك لأنه إذا كان هناك فعل معين صحيح فإن أى فعل يماثله فى جوانب متعلقة به سيكون بالمثل صحيحاً. وإذا ماتم تحديد تفصيلى لهذه الجوانب، فإننا نجد القاعدة التى تقول «اصنع أفعالاً من هذا النوع» .

وفى مجال تناولنا للحديث عن نفعية الفعل» و«نفعية القاعدة» يجدر بنا الإشارة إلى بعض الملاحظات نجملها على النحو الآتى:

أ - من السهل علينا اكتشاف عدم التطابق بين كل من نفعية الفعل ونفعية القاعدة ، وبين الآراء العادية للأخلاق أو مايمكن لنا تسميته بالوعى الخلقى العام. ذلك لأن مبادئ النظامين تفضى بنا فى بعض الحالات إلي تأييد مناهج العمل والتى يعتبرها الانسان البسيط خاطئة. كما وأن النفعية لاتتطابق مع الطريقة التى يفكر بها الناس عن الفضيلة .

وهناك حالات كثيرة توضح التضارب بين نفعية القاعدة والوعى الخلقى العام .

ب - تفشل كل من نفعية الفعل ونفعية القاعدة ويخفقان كنظامين من الأخلاق الوصفية إلا أن نفعية الفعل كنظام من الأخلاق المعيارية يبدو له مزايا. معينة على كل من نفعية القاعدة، والنظم اللانفعية للأخلاق أو المتعلقة بالأخلاق والواجبات الأدبية (ولاشك أن نظام الأخلاق والواجبات الأدبية يقرر بأن الفعل قد يكون صحيحاً أو خاطئاً فى ذاته بغض النظر عن نتائجه).

وبالإضافة إلى ذلك فإن أخفاق نفعية الفعل كنظام وصفى يمثل مصدر أهميته كنظام معيارى ممكن) .

جـ - أن نظام الأخلاق المعيارية لايمكن إثباته نظرياً. ويمكننا بيان خطأ أى برهان تناوله «بنتام» و«مل» للنفعية. وقد رأى «سدجويك» و«مور» عدم امكانية استنباط المبادئ الأخلاقية من أى شئ آخر، فكانا يخاطبان الحدس العقلى إلا أن التطورات الحديثة فى نظرية المعرفة والمجالات الأخرى للفلسفة قد حقرت من شأن فكرة الحدس العقلى. ويميل بعض المفكرين حديثاً مثل : ستيفنسون C. L. Stevenson » و«ر. م. هير R. M. Hare» و«نويل سميث P. H. Nowell - Smith» إلى النظر إلى التصريحات الخاصة بالمبادئ الأخلاقية النهائية والتقييمات كتعبيرات أو كعبارات عن المشاعر أو المواقف أو باعتبارها أقرب إلى الأوامر والنواهى أكثر من مجرد تصريحات بالحقائق - وقد تأدى بهم ذلك إلى الاندفاع للأمام صوب الموقف الذى نادى به هيوم .

د - أن فى تقديمنا لنفعية الفعل كنظام معيارى نعبر عن موقف من الخيرية بوجه عام وهونداء لقرائنا بذلك (كما وأن موقف هذه الخيرية ليس هو الغيرية. ذلك لأن الخيرية بوجه عام تهتم بالمصلحة الشخصية قدر اهتمامها بمصلحة الغير). فنحن بالإضافة إلى ذلك لنا مواقف أخرى وحب الذات وما نحب ومانكره.

والواقع أن اتفاق حب الذات مع الخيرية لاينازع نفعية الفعل، أما إذا تعارض معها فحينئذ يلغى حب الذات .

هـ - أننا فى دفاعنا عن نفعية الفعل نحتكم إلى المشاعر أى مشاعر الخيرية، ولما كان للناس أيضاً مواقف أخرى مثل الوفاء والامتثال لقواعد الأخلاق التى تربوا عليها، فإن وجود الخيرية ليس شرطاً كافياً للاتفاق مع خيرية الفعل، ومع ذلك فهو شرط ضرورى لاغنى عنه. ونجد أصحاب نفعية القاعدة يحتكمون أيضاً فى النهاية إلى مشاعر الخيرية، إلا أنهم يناصرون مبدأ نفعية القاعدة لأنهم يعتقدون أن مثل هذه المبادئ تفضى إلى السعادة البشرية. ومن ثم نراهم يقعون فى تناقض ذاتى إذا مانادوا بأنه ينبغى علينا إطاعة قاعدة ما (وإن كانت قاعدة نافعة عامة) من تلك الحالات التى يعلمون أنه فى اطاعتها لايتحقق أكبر فائدة. ويهمنا الإشارة إلى أنه ليس هناك جدوى من الرد بأن اطاعة القاعدة تتمثل فى معظم الحالات لها أكبر نفع. وأنه يعد من الأمور الصحيحة القول بأن اطاعة القاعدة ليست فى معظم الحالات عظيمة الفائدة، أما إذا كنا نعنى فقط بالإحسان، فإنه يتعين علينا فى هذه الحالات عدم اتباع القاعدة. (٤٣)

والآن ينبغى علينا أن نذكر فرقاً أو تمييزاً آخر لكى نستكمل به خصائص النفعية، فنحن لم نتحدث بعد إلا عن مذهب النفعية وعن الأفعال النفعية ثم تكلمنا عن نفعية الفعل ونفعية القاعدة، ولكننا لم نقل شيئاً عن الدوافع التى تؤدى إلى هذه الأفعال؛ ومتى يكون الدافع خيراً ومتى يكون شراً ؟

يذهب «جون هوسبرس» فى كتابه «السلوك الإنسانى» إلى أن أفضل الدوافع طبقاً لوجهة نظر النفعى هى تلك الدوافع التى ينتج عنها بصورة أكثر أفعالاً صائبة، فإذا قدمت مساعدة مالية للفقير نابعة من المظهر والتظاهر والتفاخر فقط، لبدت أقل مما كنت أفعله بدافع الاهتمام الصادق من أجل رفاهيته وحسب . لماذا؟ لأننى إذا ساعدته فقط من أجل السبب الأول، فسوف أفعل ذلك عندما يرانى الآخرون فقط، ولكن إذا ساعدته للسبب الثانى فإننى سأقوم بأداء الفعل من نابع الإحسان والشفقة حتى فى غياب الآخرين. فالنفعى يحكم على سمات الشخصية بنفس القدر الذى يحكم به على الدوافع. وتعتمد سمات الشخصية المرغوب فيها (الفاضلة) والغير مرغوب فيها (الشريرة) على نوع الأفعال الصائبة والغير كذلك. هذا من جهة ومن جهة أخرى كلما أدت الأفعال إلى رفاهية الآخرين كلما كان صاحبها خيراً بالمعنى الأخلاقى (٤٤).

يتحدث النفعيون عن الأفعال الصائبة والخاطئة وهم يقصدون بذلك الأفعال الطواعية أو الإرادية وليست الأفعال اللاإرادية كاهتزاز الركبة مثلاً نظراً لأننا لانستطيع التحكم فى مثل هذه الأفعال. ويمكن تعريف الفعل الإرادى بأنه فعل صادر عن إرادتنا الحرة نتيجة لاختيارنا، فهو يتم عن وعى وتعمد سابق، أو يكون نتاج هذا التعمد فعل إرادى فينبغى أن تتم عملية تعمد سابق أو أنه ينبغى أن يكون هناك ناتج التعمد - فإذا رأيت ضحية حادث سيارة ملقى على الأرض، فقد تندفع بلا وعى إلى نجدته فى الحال دون أن تستغرق فى عملية تأمل أو تعمد، ومع ذلك يكون فعلك إرادى إذا فضلت أن تتجاهله، فإنك بذلك

تكون قد تصرفت بصورة مختلفة. لم تتمعن فيه مسبقاً إلا أن الفعل كان داخل إطار تحكمك فيه وتحت سيطرتك .

والجدير بالذكر أنه ليس هناك أفضلية للسعادة القريبة على السعادة البعيدة، فإذا كان الفعل (أ) سيولد مقداراً معيناً من السعادة الآن، وكان الفعل (ب) سوف يولد مقداراً مضاعفاً من السعادة فى العام القادم، فإننى يجب أن أقدم على القيام بالفعل (ب) على الرغم من أن نتائجه وآثاره مازالت بعيدة، ذلك لأن منظور البعد لايؤثر على السعادة مطلقاً، فهى تظل مع ذلك صالحة فى قيمتها الذاتية غداً أو العام القادم كما هى عليه اليوم، ويجب على المرء أن يتغاضى عن مقدار ضئيل من الخير فى قيمته الذاتية الآن من أجل الحصول على مقدار أكبر فى المستقبل (بطبيعة الحال غالباً ماتكون السعادة البعيدة أقل تأكيداً فى حدوثها، وحينئذ يجب عليك أن تختار فى هذه الحالة (أ) ليس لأنها فورية أكثر، ولكن لأننا نتوقع حدوثها بصورة أكبر .

وإذا كان مفهوم السعادة يلعب دوراً بارزاً وأساسياً فى معظم نظريات ومذاهب النفعية، فإنه ينبغى علينا النظر بعين الاعتبار لمفهوم التعاسة جنباً إلى جنب مع السعادة، فلنفترض أن الفعل (أ) سيولد فى وحدات من السعادة وبدون تعاسة تماماً، وسيولد الفعل (ب) عشر وحدات من السعادة وعشر وحدات مثلها من التعاسة، فسوف يتم تفضيل (أ) نظراً لأن السعادة الصافية التى لاتشوبها شائبة؛ أى الناتج الكلى بعد طرح التعاسة أكبر فى الحالة (أ) من الحالة (ب) فهى خمس فى (أ). وصفر فى (ب) .

ومن ثم فالمعادلة أو الصيغة القائلة: «ينبغى أن تعمل ماسيولد أكبر مقدار من السعادة»، ليست معادلة دقيقة تماماً، بل يجب أن تعمل ماسيولد أقصى قدر من السعادة الصافية. وهذا التعديل هو مانقصده عندما نتحدث عن «توليد أعظم مقدار من السعادة» على افتراض أن التعاسة قد أدخلت فى الحساب الكلى .

ولكن لايعنى هذا فى الواقع الأمر أن تقول أنك يجب أن تعمل دائماً مايؤدى إلى أعظم توازن فى السعادة مع التعاسة، لأنه قد لايكون هناك مثل هذا التوازن فى أى بديل موجود لفاعله، فقد يضطر إلى اختيار أخف الشرين، فإذا كان الفعل (أ) نتج عنه خمس وحدات من السعادة وعشر وحدات من عدم السعادة، وكان الفعل (ب) ينتج عنه خمس وحدات من السعادة وخمسة عشر من التعاسة، فيجب عليك اختيار (أ) ليس لأنه يولد أقصى مقدار من السعادة (فكلاهما يولد مقداراً متساوياً من السعادة) وليس لأن هناك توازناً أكبر بين السعادة والتعاسة فى (أ)، ولكن لأنه على الرغم من أن كلاً من (أ) و (ب) يولد مقداراً أكبر من التعاسة على السعادة، فينتج أن (أ) أفضل من (ب) لأنها ذات وحدات تعاسة أقل. وهكذا يجب أن نقول : «وافعل هذا الفعل الذى يولد أعظم قدر من السعادة وأقل قدر من التعاسة»(٤٥).

رابعاً: النفعية بين المذهب الأناني والمذهب الايثاري

لاشك أن التعارض بين أهداف الفرد وأنانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان من بين المسائل التي ت اهتمام بالغ في الفلسفة الأخلاقية، فقد أثير الجدل الفكري حول مدى إمكانية التوفيق بين الأنانية والغيرية، إذ ما معنى قولنا مصلحة الجماعة؟ حين نتجاهل المتاهات - التي تنساق إليها بمجرد مناقشتنا للقيم الأخلاقية، يتضح لنا بأن الجماعة هي جسم وهمي a fictitious body يتألف من الأفراد الذين يشكلون الجماعة ، وبالتالي فإن مصلحة الجماعة ليست سوى «مجموعة مصالح الافراد الكثيرين الذين يؤلفونها». وحين تنجلي هذه الحقيقة أمامنا يصبح «من العبث الحديث عن مصلحة الجماعة دون فهم طبيعة مصلحة الفرد»[٤٦].

ومن ثم سنحاول أن نفهم مصلحة الفرد ولنعمل من أجلها فنكون بذلك قد ساهمنا في مصلحة الجماعة.

(أ) المذهب الأناني :

يرى أنصار المذهب الأناني بأن من واجب الفرد البحث عن صالحه أو خيره الخاص، وأن يفعل مايستهدف تحقيق سعادته الفردية الخاصة. والصورة الأخلاقية لهذا المذهب تقرر أن على الإنسان أن ينشد صالحه، وإلا يبحث عن صالح الآخرين إلا إذا كان ذلك مؤديا إلى صالحه، بشرط الايقضي على سعادة الآخرين وهو يبحث عن سعادته.

(ب) المذهب الإيثارى :

أما المذهب الايثارى فيرى أن من الواجب على الفرد أن يبحث عن صالح الآخرين دون أدنى اعتبار لصالحه الفردى ؛ فإذا خدم الفرد مجتمعه فيجب أن يخدمه لصالح الغير مضحياً بخيره الفردى ، وعلى هذا النحو ففى حين يرمز مذهب الانانية إلى تحقيق الذات يرمز مذهب الايثارية الى التضحية بالذات.

غير أن «سبنسر» يلاحظ أن نتيجة مذهب الانانية هى نفس نتيجة مذهب الإيثارية، من حيث أنهما يقللان الخير العام؛ فاذا أهمل الفرد صحته اشتياقاً لخدمة الآخرين فسوف يجد نفسه عاجزاً عن خدمتهم وربما احتاج اليهم عندما تصل صحته درجة كبرى من الاعتلال. ومن ثم ذهب «راشدال» الى القول بأن التضحية بالذات من أجل التضحية بالذات هو عمل غير معقول وغير أخلاقى كذلك. اذا عمل الفرد على تحقيق صالحه بصورة أنانية فان ذلك سيؤدى إلى تقليل الخير العام(٤٧).

أن «هوبز» يقيم تصوره للحياه الأخلاقية والاجتماعية على غريزة حب البقاء وهى فى نظره غريزة أساسية تتحكم فى الوجود الإنسانى كله كما يقول هو فدنج . ومن هنا فقد ارتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية: لأن كل مايشبع فينا تلك الغريزة يسبب لنا ضرباً من اللذة، وكل مايعارض لدينا تلك الغريزة لابد من أن يولد لدينا شعوراً بالألم. ومعنى هذا أنه حينما تكون الحركة ملائمة لمجموع وظائفنا الحيوية فانها تحدث اللذة على حين إنها تولد لدينا، فى الحالة المضادة نوعاً من الاحساس بالألم ، واللذة بدورها تولد الرغبة، والرغبة هى حركة

انبساط نبحث فيها عن بعض الموضوعات- السارة وتنشأ اللذة والألم بين حركة الاشباع أو عدم الاشباع فى اللحظة الراهنة. والشعور بالألم ينشأ من احساس بنقص فى القدرة على الحصول على منافع فى المستقبل. وكل الناس لديهم الرغبة فى الجرى وراء الفوز وهى رغبة لايضع لها حدا سوى الموت.

وذلك كله ضرورة تدفعنا إليها غريزة البقاء والمحافظة على وجود الإنسان وتدعيمه. ومن ثم كانت الإرادة نفسها عند «هويز» جزءاً من هذه الضرورة فهى إنما تعبر عن آخر اشتهاء فى الرؤية أو هى أقوى الرغبات؛ بمعنى أننا نريد ضرورة تلك الرغبة التى تتغلب علي كل ماعداها فيصدر عنا الفعل بطريقة حتمية لا أثر فيها للاختيار.

والواقع أننا لانملك حرية أخلاقية، بل كل مانملكه هو تلك الحرية الجسمية (الطبيعية) التى نستطيع معها أن نفعل ماتتجه إليه أقوى رغباتنا.

ومادام خيرنا يرتبط فى نظرنا دائما بما هو نافع لنا، وشرنا يرتبط فى نظرنا دائماً بما هو ضار لنا. فلا حرج علينا إذا نحن قلنا أن المنفعة هى قاعدتنا الأخلاقية الوحيدة. وحسبنا أن نراجع شتى أهوائنا وعواطفنا، لكى نتحقق من أنها ترتد دائما فى نهاية المطاف الى غريزة المحافظة علي البقاء من جهة، وإرادة القوة أو حب السيطرة من ناحية أخرى. ومهما كان تنوع الأهواء البشرية فإنها جميعا تخفى ضرباً من الشعور بالأنانية أو حب الذات (٤٨).

ولكن ليس صحيحا- رغم تأكيدات هويز - ان الانسان أنانى فقط، وأن حبه لذاته وأنانيته وحدها هى التى دفعته إلى أن يصبح

اجتماعياً. ان كل فرد يملك استعدادات فطرية للحياة فى المجتمع، وميولاً طبيعية نحو التعاطف، إلا أنه ضعيف العدة قليل الزاد للحياة الاجتماعية، لأن هذه الحياة تفترض تقدم الملكات العقلية، ولكن أكثر البشر يهملون الجهد الفكرى، ليس ذلك فحسب، بل هم عاجزون عنه كل العجز. وتفترض هذه الحياة أيضا غلبة الاستعدادات التعاطفية علي الاستعدادات الأنانية، ولكن الميول الغيرية لدى أكثر الأفراد ليست نافية الا بنسبة ضعيفة جداً. ان دراسة الفرد من الناحية الاجتماعية تثبت ذلك، وعلى الأخلاقى والسياسى إيجاد وسيلة لجعله أكثر إجتماعية[٤٩].

ولاشك أنه لايكفى أن تعلم الأخلاق كيف يمكن للإنسان أن يحقق سعادته الفردية. ان «دولباخ» يريد أن يثبت بأن حساب المصلحة الخاصة حساباً صحيحاً، ينبغى له أن يدفع المرء إلى الاسهام فى سعادة الآخرين بممارسة العدل والصلاح.

يقول «دولباخ» : ان دفع البشر إلى اقامة النظام والسكينة فى ذاتهم عن طريق المسرة التى يوفرونها للآخرين، هو الهدف الأكبر الذى يجب على الأخلاق أن تضعه نصب عينها.

ويضيف إلى كلامه قائلاً: «إن بنى الإنسان لايستطيعون بلوغ السعادة المأمولة دون عون الحياة الإجتماعية، بدليل أن الذى يخنق حب الذات عنده كل حب للآخرين، هو كائن غير اجتماعى، ومعتوه لايرى أن كل إنسان يعايش البشر يستحيل عليه تماماً أن يعمل لسعادته الخاصة دون عون الآخرين»[٥٠].

حقاً ، ليس فى استطاعة الانسان أن يحبس نفسه فى قوقعة، فإن قطب «الأنا» لايستطيع أن يعيش الا فى علاقته بقطب «الغير». وعلى

الرغم من أن المرء يولد بمفرده، ويموت بمفرده، إلا أنه مع ذلك لايحيا إلا مع الآخرين وللآخرين. وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن الشعور الفردى إنما هو ذلك الوعى الخاص الذى نستشعر معه إننا موجودون وحدنا دون الآخرين، فإن الفيلسوف الوجودى «هيدجر» يقرر أن «الوجود بدون الآخرين» هو نفسه صورة من صور «الوجود مع الآخرين»، بمعنى أن الشعور الفردى لاينطوى على أى انفصال مطلق عن عالم «الغير» الذى هو من مقومات الوجود الانسانى بصفة عامة. وكما أنه ليس ثمة «ذات» بدون «العالم»، فإنه ليس ثمة «ذات» بدون «الغير»[٥١].

لقد أخطأ «نيتشه» حين أراد أن يتمرد على المجتمع ، لكى يقتصر على عبادة الذات وتقديس ارادة القوة ؛ ولكن هل نسى هذا العبقرى الذى أراد أن يحطم سائر الأصنام، أن مايسميه «ذاته» إنما هو فى جانب كبير منه تراث إجتماعى تعاقبت على تكوينه الأجيال؟ وإلا فماذا عسى أن يكون « نيتشه» ، وماذا عسى أن تكون ذاته، إذا جردناه من كل ماوضعه فيه الآخرون، واستبعدنا منه كل ما أودعه لديه الغير؟ أن «نيتشه» حين يتوهم أنه يتأمل ذاته ، فانه فى واقع الأمر إنما يتأمل العالم كله، وهو حينما يظن أن فى إمكانه أن ينفرد بنفسه ويعتزل الناس ، فانه لايزال بالرغم من ذلك محتفظاً فى أعمق أغوار نفسه بكل أصداء القرون الماضية. وهل استطاع الفرد أن يفكر يوماً ، إلا إذا استند إلى أفكار السابقين، وحدد موقفه بالنسبة إلى مواقف المتقدمين؟[٥٢] . وحسبنا أن نرجع إلى صميم حياتنا الأخلاقية العينية لكى نتحقق من وجود اندماج حقيقى أولى بين هذين القطبين، بدليل أن

الكائن البشرى يحيا- منذ نعومة أظفاره في إطار حياة إجتماعية قائمة علي التفاعل بين الأشخاص، وهو ينمو ويتطور فى هذا الاطار، كما أنه ينمى ويبنى - فى كنفه - كل وعيه الأخلاقى. وليس هناك موضع للحديث عن أى انفصال أو إنقطاع بين هذين القطبين اللذين يتألف منهما نسيج الحياة الأخلاقية للإنسان - مثلها فى ذلك كمثل باقى مظاهر حياته الروحية- هى فى آن واحد فردية وجماعية. صحيح أن كل فرد منا يحيا أولا وبالذات لحسابه الخاص، ويحقق طبيعته من خلال حريته الخاصة ، ولكن كل فرد منا أيضا يقف وجها لوجه أمام كل فرد آخر ، فى نطاق تلك الوحدة البشرية العميقة التى تجمع بين سائر بنى الانسان . وليس فى استطاعتنا أن ننكر أن من شأن واقعة «الأنا والأنت» أن تفصل البشر بعضهم عن بعض، ولكن لا يكفى أن نقول أن الانسان يعمل وحده، وإنما يجب أن نقول أيضا أنه لايعمل إلا بازاء إنسان آخر، مهما كان من أمر الحلقات المتوسطة التى قد تصل بينهما.(٥٣).

وهذا يعنى أن الذين تصوروا إنسان الطبيعة المنعزل عن كل رهط اجتماعى انساقوا مع أوهام غريبة- فالانسان لايحيا إلا فى المجتمع، ولم يعش قط بصورة أخرى. لايمكن اعتبار الانسان فى حالة العزلة محروما من جميع علاقاته مع أبناء جنسه. ولو أخرج الانسان من المجتمع لما وسعه البقاء، ولتعرضت ذريته للاختفاء، والمجتمع، بدوره، لايسعه الدوام والاستمرار إذا لم يخضع أفراده لبعض الانضباط. وهو لايوجد لا بفضل ميثاق اجتماعى. فاذا ماتمرد الافراد على هذا الميثاق انهار المجتمع وانهار معه افراده. ماهو اذن هذا الميثاق الاجتماعى؟ انه مجموع الشروط الضمنية أو الصريحة التى ضمنها يتعهد كل فرد فى

المجتمع نحو الآخرين بأن يسهم فى سعادتهم وإن يتقيد بواجبات العدالة. انه مجموع الواجبات التى تفرضها الحياة الاجتماعية على الافراد الذين يعيشون معاً فى سبيل منفعتهم المشتركة وإن المجتمع يقوم على العلاقات الخالدة الثابتة التى تبقى بين الكائنات البشرية فى المجتمع ، والتى ستبقى مابقى الانسان والمجتمع (٥٤).

ولكن هل يبعث الإنسان على العمل لذته الشخصية وحبه لذاته فقط وليس له باعث غير ذلك، أو قد يبعث على العمل لذة الغير ومنفعتهم أيضا ؟

لقد أوضح بعض علماء النفس فى مجال المقارنة بين الأثرة والايثار، أن الباعث على النشاط والعمل هو الغريزة، وكل عمل يحقق اجابة لطلب غريزة يشعر الشخص بلذة منه إذا حصل، ويعد العمل ايثاراً إذا كان العامل يجد لذته فى عمل الخير للناس، أما أن كان يجد لذته فى عمل يعمله لنفسه فذلك أثرة.

مثال ذلك إذا كان طبيباً عنده غريزة لفت انظار الناس اليه والاعجاب به ، فلو وجه أعماله لايصال الخير للناس بمعالجة المرضى والعناية بهم فهذا ايثار ، ولو تلذذ هو من الثناء عليه واعجاب الناس به، فليس الاثيار يعتمد على ايلام النفس والتضحية بلذائذها بل يعتمد على الغاية التى نريد تحقيقها، فإذا عملت العمل قاصداً فيه اسعاد الناس فذلك ايثار ولو تلذذت من عمله، وإذا عملته قاصداً اسعاد نفسى فذلك أثرة.

وقديما وضعت المبادئ الأخلاقية لمحاربة الأثرة (الأنانية) والحث علي الايثار (الغيرية) نحو «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به» و

«أحب لأخيك ماتحب لنفسك» و «اليد العليا خير من اليد السفلى»، وذلك لما رأوا من أن أكثر شرور هذا العالم ناشئ من الأثرة.

قال «سنتهلير» فى شرح مذهب أفلاطون: «أن أكبر شرفى الانسان هو عيب يرافقنا جميعاً منذ الولادة وكل انسان يسامح نفسه فيه، ولهذا لاتجد من يبحث عن الخلاص منه، انهم يسمونه الحب الذاتى، ولاشك فى أن لهـــذا الحب الذاتى بعض الحق، بل من الضـــرورة، لأن الطبيعة هى التى ركبته فينا، ولكن ذلك لايمنع انه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا. قد يتعامى الانسان بغاية السهولة عما يجب، فقد يسئ الحكم على ماهو حق وطيب وجميل متى ظن واجباً عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق، فأيا إنسان شاء أن يكون رجلاً عظيما لاينبغى له أن يحب ذاته ولا ماهو له، ولاينبغى أن يحب الا الخير سواء فى نفسه أو فى غيره، وإلا وقع من سلوكه فى ألف خطيئة لايمكن اجتنابها» (٥٥).

واذا كان علم الأخلاق الأنانى يرى من واجبك الوحيد هو تنمية مصلحتك بقدر المستطاع، ويجب أن تكون متأكداً تماماً، بأن ماتقوم بعمله سيحقق لك سعادة حقيقية (أو أى شئ آخر تشمله فى مصلحتك) فأنت لاتختار فقط ماتعتقد أنه سيسعدك فى هذه اللحظة، ومن ناحية أخرى فانك تضحى باهتمامك كلية من أجل اهتمامات الآخرين، طبقاً لما يقرره علم الأخلاق الاثيارى. ولكن علم الأخلاق النفعى ليس انانيا أو ايثاريا، فهو علم أخلاق شمولى Universalistic لأنه يهتم بمصالحك بالتساوى مع مصالح أى فرد آخر، فأنت لست عبداً للآخرين والآخرون ليسوا عبيداً لديك أيضاً.

وفى الواقع هناك أمثلة عديدة لايمكن حصرها يكون فيها الفعل الذى يطالبك به مذهب الأنانية الأخلاقى متشابها مع الفعل الذى يتطلبه منك مذهب المنفعة لأنه غالباً مايكون الفعل الذى يحقق سعادتك، يحقق سعادة الآخرين أيضاً، ومن خلال تنمية رفاهيتك أنت ستتم رفاهية الآخرين أيضا (٥٦).

فيذهب «بوزانكيت» إلى أننا حينما نقول أن انسانا ما يحيا كلية لأجل الآخرين، فإننا نعنى به سموا أوعلوا فى الايثارية Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرس نفسها كلية للخدمة العامة. ولكن مثل هذا القول قد يثير بعض التساؤلات مثل: مامعنى أن نحيا لأجل الآخرين؟ وماهى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل بعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بازاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ .

ويرى «بوزانكيت» أن الحياة لأجل الآجل الآخرين ليست متساوية مع الايثارية أو التضحية بالذات: فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لانلاحظ جانب البذل أو الايثار وحده، كما لانلاحظ جانب الأخذ أو الأثره وحده أيضا، وإنما نلاحظهما دائما معاً.

يقول «بوزانكيت»: «وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله شيئاً وتحصل على شئ». وعلى ذلك فالايثارية وإن كانت خيراً، فانها لاتعنى تماما ولاتقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا ايثار بدون اثره ولاعطاء بدون أخذ.

وإذا أراد الانسان أن يحيا حقيقية لأجل الآخرين، وهى أن يكون كلياً فى أفعاله غير مكتف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن

تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت فى كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى [٥٧].

حقا أن الاتجاه نحو الآخرين أو الايثارية لهى مما يميز الأشياء الصالحة أخلاقياً ، ويصم الانسان بأنه رجل أخلاقى فعلاً ، نعم قد ينعزل بعض القديسين والزاهدين عن المجتمع، ويؤدون واجباتهم الأخلاقية منفردين ، لكن الرجل العادى لايزال وسيظل عائشاً فى مجتمع [٥٨].

تعترف أخلاق النفعية بأن لدى الكائنات البشرية القدرة على التضحية بخيرها من أجل صالح الآخرين. ولكنها ترفض الإعتراف بأن التضحية صالحة بذاتها، فالتضحية التى لاتحقق سعادة الآخرين تعد تضحية عديمة الجدوى [٥٩]. وهو مايعنى أن النفعية لاتوصى بالتضحية بالذات إلا عندما يتعذر تحقيق مصالحك، فحينئذ عليك بالتضحية لأجل تحقيق سعادة الآخرين. وعندما تتعارض المصالح فعليك أن تزيد مصلحتك مقابل المصلحة العامة، فإذا كنت من ناحية تستهلك كل وقت دراستك (وهكذا تضحى بدرجاتك وربما بالدرجة الجامعية) فى زيارة عمتك المريضة لأنها تريد منك زيارتها، فانه من المحتمل أن يكون من الأفضل لك أن تقضى وقتك فى الاستذكار. ولكن من ناحية أخرى إذا كان سينتج خيراً أكبر لايمكن انكاره من خلال تضحيتك، إذا كان مثلاً، والدتك تحت وطأة المرض وليس هناك شخص آخر موجود للعناية بها، فقد تضطر إلى ترك الدراسة لمدة نصف عام كى تعتنى بها. وقد تضحى فى مناسبة مابواجبك النفعى المرتبط بحياتك نفسها من أجل قضية ماعندما تستحق هذه القضية أن يضحى الناس من أجلها. ولكن ينبغى

أن تتأكد أولا تمام التأكد بأن تضحيتك ستولد فى الواقع الخير الكبير المقصود وإلا فإنك تلقى بحياتك فى الهلاك عبثاً، فينبغى عليك أن تتصرف بعين مفتوحة وليس تحت تأثير سحر أو جاذبية الاستشهاد أو الإنتحار (٦٠).

ولئن كان «بنتام» لايقر تضحية الفرد بمنفعته فى سبيل منفعة الآخرين، إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تفوق تضحيته، نجد «مل» يعلى من شأن التضحية، بل هيألها مكاناً تحتله فى مجال الحياة الأخلاقية، إذ رد على الذين رأوا فى اعتراضهم على النفعية أن فى وسع الانسان أن يتعلم كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة، فقال أن هذا ممكن لاريب فيه، بل صرح بأن هذا مايفضله البطل أو الشهيد طواعيه واختياراً ، من أجل شئ يسمو فى نظره على سعادته الشخصية.

وإذا كان «بنتام» لم يتصور كيف يمكن أن تتحقق سعادة المجموع على أساس تضحية الفرد بسعادته الشخصية، فجعل الانانية تتسع حتى تشمل الغيرية، ترى «مل» قد عكس الآية، إذا أوجب على الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع بنفس الروح التى يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية، بل غالى فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته متى كانت من أجل سعادة الآخرين، فاحترم مصلحة المجموع حتى رفعها فوق مصلحة الأفراد.

والجدير بالذكر أننا إذا كنا نطلق على فعل التضحية اسم «الايثار» أو «الغيرية»، فذلك لأن الموضوع الذى يستهدفه هذا الفعل هو «الغير» لا «الذات». وقد يقال هنا أنه ليس ثمة فارق كبير بين

فعل «الاثرة» وفعل الايثار» ، مادام الغرض من الواحد منهما والآخر هو «اشباع الذات». ولكن الحقيقة أن ما يرضينى فى فعل التضحية إنما هو - علي وجه التحديد - ارضاء الآخرين ومثل هذا النوع من «الرضا» أو «الاشباع» هو وحده ما اصطلحنا على تسميته باسم «الغيرية» أو «الايثار» . ولاشك أن رفاهية وسعادة الآخرين لايمكن أن تكون- فى نظر الإنسان الغيرى- مجرد اداة أو وسيلة لتحقيق سعادته الخاصة، بل هى غاية فى ذاتها يسعد لها أو ترتاح نفسه للقيام بها (٦١).

وقد فسر «مل» تحول الاثانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية، فاصطنع مذهب تداعى المعانى ، بحيث - فى رأى النفعيون - تتحول أفعال الانسان التى كانت تهدف تحقيق لذة لصاحبها ، بالتدريج عن طريق تداعى المعانى إلى أفعال خيره فى ذاتها ، وأعلن «مل» بضرورة تربية الطفل منذ نعومة أظفاره على أساس التوحيد بين منفعته الخاصة ومنفعة المجموع، وبالتداعى يتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع .

لقد كان «مل» واقعيا فى تصوره حين صور موقف الانسان من البشرية، حيث صرح بأن من الخطأ أن يظن أن المبدأ النفعى يدعو الناس إلى عمل ليس فى استطاعتهم القيام به، بحجة أن النفعية المنشودة تستوعب العالم بأسره، وتتطلع إلى المجتمع الانسانى بغير تحديد، فقرر أن أكثر الأفعال الخيرة لاتهدف إلى تحقيق المنفعة للعالم بأجمعه، بل ترمى الى منفعة أفراديتألف منها خير العالم ، ان زيادة السعادة هى غرض الفضيلة عند النفعيين .

ومن هنا كان اخضاع المنفعة الفردية للمنفعة العامة من أظهر التعديلات التى أدخلها «مل» على مذهب «بنتام» (٦٢).

لقد وضع «بنتام» احصاء للذة Hedonic Calculus يتيح قياس مدى تحقيق الفعل للسعادة، فأصبح معياراً للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية لمعرفة خيريتها وشريتها، وكان أظهر صفات اللذة التى تنشأ عن الفعل هى شدتها intensity ومدتها duration والتأكد من تحقيقها عند الإقدام على فعل ما واقتراب تحقيقها واثمارها للذات أخرى وصفاؤها أى تجردها من الألم Purity وشمولها لأكبر عدد يصيبها.

غير أن «مل» لم يقنع بالمفاضلة بين اللذات بهذه المقاييس الكمية الخالصة، وإنما تجاوزها إلى التفرقة بين بعضها والبعض الآخر تفرقة فى الكيف ، فقال للذين ظنوا أن اعتبار اللذة غاية للحياة تقدير لايشرف كرامة الانسان، إن فى وسع الانسان أن يتذوق من اللذات مالا يستطيع أن يتذوقه الحيوان، أن المذهب النفعى يقدر فى الانسان قوى سامية تنزع الى مايشبعها من لذات تمتاز بالدوام والإستمرار، ولهذا ارتفع بلذات العقل والوجدان والخيال فوق لذات الحس العاجلة، وإن كان يرى أن تقدير اللذات الحسية لايتنافى مع منطق المذهب النفعى.

ومن هنا لم تكن السعادة فى مذهب «مل» حياة غبطة متصلة دائمة ، بل لحظات من غبطة فى وجود يتضمن لذات عابرة وأخرى متنوعة، وهى سعادة لكل من نستطيع اسعاده وبهذا تصبح غاية السلوك الأخلاقى تحقيق أكبر قدر من اللذة كما وكيفا لأنفسنا ولمن تربطنا بهم صلات، ولاعبرة بالنيات والبواعث فى تقدير أخلاقية الأفعال، بل كل ما هنالك ماتسفر عنه النتائج.

ويدلل «مل» على مبدأ النفعية فيؤكد على أن السعادة هى الشئ الوحيد المرغوب فيه وكل ماعداها يلتمس كوسيلة لها فيرى أن الدليل الوحيد على أن الشئ مرئى Visible هو أن الناس يرونه بالفعل، وعلى أن الصوت مسموع هو أن الناس يسمعونه بالفعل... وبمثل هذه الطريقة نقول أن الدليل الوحيد على أن شيئاً مرغوباً فيه- كالسعادة - هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل! وبمثل هذا الدليل يقول «مل» : « ليس هناك من سبب يمكن أن نبرهن به على أن سعادة المجموع شئ مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلاً بقدر استطاعته فى سعادته الشخصية كلما اعتقد أن هناك سبيلاً للحصول عليها »(٦٣).

ولكن هل يعنى ذلك أن سعادة المجموع مجموعاً لسعادات أفراده؟

الواقع أنه يتعذر جمع أنواع السعادات على نحو مايجمع افراد الناس. أضف إلى ذلك أنه إذا كانت السعادة هى الغاية الوحيدة التى يستمد منها كل فعل أخلاقى قيمته،لكان من الضرورى علينا أن ننظر فى النتائج التى تلتزم عن هذا الرأى : فإن فى استطاعتنا أن نذكر بعض الغايات التى نعترف بقيمتها ، مع أنها مستقلة تماما عن أى شعور باللذة أو الألم يصاحبها. هب أننا قصرنا أفعالنا الخلقية على خدمة جماعة من الجماعات كالأمة التى نعيش بينها ، أو كالجنس البشرى برمته، أفيكون من الممكن أن نراعى الشعور بالسعادة عند كل فرد من افراد هذه الجماعة؟ ان فى استطاعتنا أن نسعد فرداً من أفراد ، ولكن ليس فى استطاعتنا أن نسعد الجنس البشرى بأسرة ولا أمة جمعاء.

لهذا نرى أن فى الإمكان الجمع بين مذهب السعادة ومذهب الفرد، وأنه لايمكن التوفيق بين مذهب السعادة وفكرة الخير العام. ولما كانت فكرة الخير العام للجماعة لاجدال فى قيمتها الخلقية، فالواجب علينا أن نعتبر مذهب السعادة مذهباً أخلاقياً ناقصاً.

على أن ادخال السعادة الى نفوس أفراد الناس ليست الغاية الوحيدة - ولا الغاية التى نسعى اليها عادة -من الأعمال التى نقوم بها نحوهم. فالمصلح الذى يسعى الى رفع مستوى طبقة من طبقات الفقراء العاطلين، والصديق الذى ينير جوانب قلب صديقه المذنب بحمله على الاعتراف بذنبه، فهؤلاء ليست غايتهم ادخال السعادة إلى نفوسهم أو نفوس غيرهم . نعم قد نشعر بشئ من السعادة والغبطة عندما تتحقق غاية خلقية لنا؛ غير أن هذه السعادة ليست فى غالب الأحيان سوى نتيجة عرضية- نرحب بها طبعاً - ولكنها ليست الغاية الوحيدة التى نسعى اليها (٦٤).

على أننا إذا حكمنا ضمائرنا فى هذه المسألة ، قضت بأن طلب السعادة ليس واجباً خلقياً بأى معنى من المعانى. نعم نشعر عادة بالعطف على من لحقهم شئ من الأذى من غير ماذنب ولااستحقاق. ولكننا نسئ بالفعل إلى من اقترف اثماً من الآثام - أما لضعف فى خلقه، أو لغلبة روح إجرامية عليه، فاستحق بذلك الأذى وجره على نفسه - إذا قضينا على شعوره بالندم على مافعل، معتقدين أننا بذلك ندخل السعادة إلى قلبه. فليست اللذة اذن على اطلاقها هى الغاية من السلوك الخلقى، ولكنها لذة خاصة تطلب فى ظروف خاصة. والأمر كذلك فى المنفعة والسعادة. أى أنه لابد من وضع حدود أو شروط يجب توافرها

فى اللذة والمنفعة والسعادة لتكون غاية خلقية. ويلاحظ فوق ذلك أن مذهب النفعية ضيق لأنه لايتسع لجميع الأفعال الأخلاقية. فقد يقال أن الجندى الذى يظل ثابتا فى موقعة فى ساعة الهزيمة لايقوم بعمل نافع لنفسه ولا للمبدأ الذى يتولى الدفاع عنه، وإن الرجل الذى يتولى عملاً من أعمال الدولة، أو رب الأسرة الذى يغامر بحياته لينقذ طفلاً من الغرق ، إنما يعرض فى أغلب الأحيان السعادة العامة للخطر أكثر من أن يزيد فيه، ولكن بالرغم من كل هذا، فى مذهب النفعية قبس من الحقيقة يزداد وضوحاً كلما بعدت الصلة بينه وبين مذهب السعادة. فإن الخير الذى يدعو اليه يحتوى الكمال والتقدم الإنسانى كما يحتوى السعادة. وإذا فهمت فكرة النفعية على حقيقتها ، صلحت أساساً لنظرية أخلاقية. شاملة فى السلوك الخلقى. غير أن مثل هذه النظرية يجب الا تقتصر على ذكر المعانى الأخلاقية المجردة، بل يجب أن تشمل المعانى المختلفة للسعادة فردية كانت أو إجتماعية[٦٥].

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ، ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها، وعن الصراع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى؛ وتبدو آثار الغيريه الأصيلة فى فطرة البشرية جلية واضحة فى السلوك الذى يقوم على مشاركة الانسان لغيره وجدانيا، وعطفه على المحتاج واشفاقه على المريض... من غير أن يناله من وراء هذا جزاء ولاشكورا[٦٦].

****

خامساً: الخاتمة: تعقيب ومناقشة

تناولنا فى هذا البحث معالجة مفهوم النفعية من المنظور الأخلاقى، ثم تحدثنا عن جذور النفعية وتطورها عبر تاريخ الفكر الفلسفى، ولقد اتضح لنا كيف أنها اقترنت فى بداية ظهورها باللذة التى اختلطت بالسعادة وامتزجت بالخير، كما تطرقنا بالحديث عن خصائص النفعية ومذاهبها لدى أعلام الفلسفة الحديثة الذين تركز اهتمامهم على مناقشة النفعية وآثارها بالنظر إلى الانسان وسلوكه الاجتماعى باعتباره مخلوقاً مملوءاً بالرغبات والاهواء التى يسعى لاشباعها بقدر استطاعته وبأقل جهد، ويفسر النفعيون - فى ضوء ذلك - سلوكه وسائر المؤسسات الاجتماعية، وكذلك علاقته بالبيئة التى يحيا بين جنباتها.

ولقد تعرضنا فى ثنايا حديثنا عن النفعية إلى مسألة نفعية الفعل ونفعية القاعدة، حيث تبين لنا أن نفعية الفعل تعتمد فى تقدير صحة أو خطأ الأفعال على نتائجها، فى حين أن نفعية القاعدة ترى أن نتائج الأفعال ليست سوى محصلة لاستخدام القواعد الأخلاقية.

وأما فيما يتعلق بمنزلة النفعية بين الأنانية والايثارية ، فلد تبين لنا أن المذهب الأنانى - الذى يميز التفكير القديم - قد جعل تقويم السلوك من حيث هو خير أو شر، صواب أو خطأ يرتبط بمقدار مايجلبه الفعل من لذة أو ألم للفاعل شخصياً، فى حين يقرر المذهب الايثارى- والذى يمثل وجهة النظر الحديثة - ان معيار التقويم يرتكز أساساً على مقدار مايصيب كل أفراد الجماعة الانسانية من لذة أو ألم.

وإذا كان المذهب الاثانى يؤكد على القول بأن من واجب الفرد البحث عن صالحة أو خيره الخاص، وأن يعمل مافيه سعادته الذاتية، وإلا يبحث عن سعادة الغير إلا إذا كان ذلك مؤديا الى صالحه، شريطة الا يقوض سعادة الغير وهو ينشد سعادته. نجد المذهب الايثارى ينادى بأن من واجب الفرد البحث عن صالح الآخرين دون أدنى اعتبار لصالحه الذاتى.

ولكن إذا دققنا النظر فى هذا التعارض الذى يتراءى بين المذهب الأنانى والمذهب الايثارى، لو جدناه ضروريا لقيام الحياة الأخلاقية ، فليس فى مقدور الانسان أن يعيش فى عزلة عن الآخرين، لأن قطب «الأنا» لايستطيع بأى حال من الأحوال أى يحيا إلا فى علاقته بقطب «الغير». وكما أنه ليس ثمة «ذات» «بدون» «العالم» ، فانه ليس ثمة « ذات» بدون «الغير».

ومن ناحية أخرى فانه على قدر ماتكون حياة المرء عامرة بالوفرة والحيوية والثراء ، تكون قدرته على الاسهام فى حياة الآخرين ، ومشاركتهم وجدانيا. والا فكيف يتسنى للفرد أن يقاسم الآخرين» «عواطف ووجدانات» لم يختبرها هو نفسه فى صميم تجربته الخاصة؟! (٦٧).

ذكرنا فى مقدمة البحث ثلاث تساؤلات وقد حان الآن الرد عليها:

يتركز السؤال الأول حول مفهوم النفعية من المنظور الأخلاقى، وتأثير الاتجاه النفعى على السلوك الانسانى، وقد اتضح لنا أن هذا المفهوم يتمثل فى الاعتقاد بأن الفعل الصائب هو الفعل الذى يتولد عنه أو يحتمل أو يتولد عنه أكبر قدر من اللذة أو السعادة لكافة الناس.

ومذهب المنفعة يتطلب من الانسان أن يكون فى سلوكه محايداً وخالى الغرض، نزيها، ومشاهداً حياديا. وهو مايعنى الا يتجاهل المرء سعادته من حسبانه، وأن يستهدف تطبيق مبدأ أعظم مقدار كلى للسعادة لأكبر عدد من الناس، ولا أن يطبق مبدأ سعادته حتى ولو لم يشاركه فيها الا القليل النادر من الناس.

أما السؤال الثاني فلقد دار حول امكانية التوفيق بين مذهب الأنانية ومذهب الغيرية المتعارضين، وقد تبين لنا أن المرء لايستطيع تحقيق السعادة المنشودة دون عون الحياة الاجتماعية، بدليل أن الذى يخنق حب الذات عنده كل حب للآخرين، هو كائن غير اجتماعى، ومعتوه لايرى أن كل انسان يعايش البشر يستحيل عليه تماما أن يعمل لسعادته الخاصة دون عون الآخرين.

والواقع أن الإنسان ليس فى استطاعته أن يقبع نفسه فى قوقعة، فإن قطب «الأنا» لايستطيع أن يعيش الا فى علاقته بقطب «الغير». ، حسبنا أن نرجع إلى صميم حياتنا الأخلاقية العينية لكى نتحقق من وجود إندماج حقيقى أولى بين هذين القطبين، بدليل أن الإنسان يحيا- منذ نعومة أظفاره- فى اطار حياة اجتماعية قائمة على التوفيق والتفاعل بين الأشخاص . ومن ثم فليس ثمة مجال للحديث عن انفصال أو انقطاع بين هذين القطبين اللذين يتألف منهما نسيج الحياة الأخلاقية للمرء - مثلها فى ذلك كمثل باقى مظاهر حياته الروحية - هى فى آن واحد فردية وجماعية. ولو أخرج الإنسان من المجتمع لما وسعه البقاء ، ولتعرضت ذريته للاختفاء ، والمجتمع بدوره، لايسعه البقاء والاستمرار إذا لم يتعاون أفراده فيما بينهم للقيام بواجبات العدالة فى سبيل منفعتهم المشتركة.

والسؤال الثالث والأخير يرتبط بموقف النفعية بشقيها (الاثانى - الغيرى) من مسألة التضحية، فلقد ذهبت النفعية الى أن لدى الانسان القدرة على التضحية بخيره من أجل صالح الآخرين. ولكنها لاتوافق على هذه التضحية، الا إذا نجمت عنها منفعة لصاحبها تفوق تضحيته. ومع ذلك ترفض النفعية إلا قرار بأن التضحية صالحة بذاتها، فالتضحية التى لاتحقق سعادة الآخرين تعد ضحية عديمة الجدوى. وإذا كان المذهب الغيرى يرى واجب المرء التضحية باهتمامه كلية من أجل اهتمامات الآخرين ، كأن يضحى الانسان من أجل قضية ماعندما تستحق هذه القضية أن يضحى الناس من أجلها. فلاشك أن التضحية التى تحقق سعادة الآخرين لايمكن أن تكون - فى نظر المذهب الغيرى- مجرد أداة أو وسيلة لتحقيق سعادته الخاصة، بل هى غاية فى ذاتها يسعد لها أو ترتاح نفسه للقيام بها .

* * * * * * * *

فهرست المراجع

الهوامش والمراجع

1- Lacey, A.R.; Modern Philosophy- An introduction, Routledge & kegan paul, Boston, London, 1982, P. 152.

2- Hare, R. M.; Freedom and Reason, Oxford University Press, U.K, 1980, P.125.

٣- عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، جـ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، عام ١٩٨٤، ص٣٦٥.

٤- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٥٣ ، ص٢٨.

٥- سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى، جـ١، دار نشر الثقافة بالاسكندرية عام ١٩٤٩ ، ص٢٩.

٦- جون هوسبرس : السلوك الانسانى- مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، دار المعرفة الجامعية باسكندرية عام ١٩٨٤، ص١٩٠.

٧- سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وآخر، ص ص ٣٢-٣٤.

8- Flew, Antony; Adictionary of Philosophy, Laurence urdang Associates, LTD, Oxford, 1979, P. 334.

٩- وليم ديفدسون : النفعيون، ترجمة محمد ابراهيم زكى، مكتبة نهضة مصر، بالقاهرة (بدون)، ص٢.

١٠- چورج زيناتى: رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت عام ١٩٩٣، ص٣٣.

١١- محمد محمد طاهر آل شبير الخاقانى: علم الأخلاق- النظرية والتطبيق، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت عام ١٩٨٧ ، ص١٥٠.

١٢- نفس المرجع ، ص ١٥١.

١٣- المرجع السابق ، ص١٦٠.

14- Flew, Antony; Philosophy, An introduction , Teach yourself, Books , London, 1980, P. 50.

15- Runes, Dagobert D., Dictionary of philosophy, Littlefield, Adams & Co., New Jersey, 1979, P.327.

١٦- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، ص٤١.

١٧- على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، منشأة المعارف بالاسكندرية عام ١٩٦٤، ص٢٥٠.

١٨- المرجع السابق ، ص٢٥٣.

١٩- محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، جـ١، دار الجامعات المصرية بالاسكندرية ، عام ١٩٧٤، ص٢٥٩.

٢٠- سدجويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وآخر ، ص٢٣.

٢١- على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، ص٢٧٣.

٢٢- محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، جـ١ ، ص١٥٢.

٢٣- ـــــــــــــ : تاريخ الفلسفة اليونانية، جـ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية عام ١٩٧٤، ص٢١٣.

٢٤- نفس المرجع ، ص٢١٧.

٢٥- المرجع السابق ، ص٢٦٩.

٢٦- عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٧٠، ص ص ٦٠-٦١.

٢٧- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص ص ٥٠-٥١.

٢٨- عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص٦٤.

٢٩- ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٤ ، ص٢٩٠.

٣٠- سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وآخر، ص٢٣.

٣١- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، ص ص ٢٨-٢٩.

٣٢- نفس المرجع ، ص ٣٧.

٣٣- المرجع السابق، ص ص ٩١-٩٥.

٣٤- نفس المرجع ، ص٩٧.

٣٥- أزفلد كولبة: المدخل إلى الفسلفة، ترجمة أبو العلا عفيفى، مكتبة النهضة المصرية القاهرة عام ١٩٦٥ ، ص ص٣٤٨.٣٤٩.

٣٦- عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، جـ١، ص ٣٦٥.

٣٧- توفيق الطويل : مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، ص ص٢١- ٢٧.

38- Plamenatz , John; Man and society , Vol. 2, longman group LTD , London, 1980, P. XV.

39- Hare, R.M., Freedom and Reason, P. 122.

٤٠- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، ص ص١١٢- ١١٤.

٤١- جون هوسبرس: السلوك الانسانى - مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص١٨٧.

42- Lacey , A.R.; Modern Philosophy- An introduction, P.157.

43- Smart, J.J.C., "Utiliterianism" , in Ency. of Philosophy, ed. By Edwards, Paul, Collier-Macmillan, Vol.8, London, 1972, PP. 206 - 209.

٤٤- جون هوسبرس : السلوك الانسانى- مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص ص ٢٠٠-٢٠١.

٤٥- المرجع السابق، ص ص ١٨٨- ١٨٩.

٤٦- چورج زيناتى : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، ص٣٥.

٤٧- وليام ليلى : المدخل الى علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٥ ، ص٣٣٥.

٤٨- أمام عبد الفتاح أمام : توماس هوبز - فيلسوف العقلانية، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت عام ١٩٨٥، ص ص ٢٥٢-٢٥٤.

٤٩- اندزيه كريسون : الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات- بيروت عام ١٩٨٢، ص ص٣٤٧-٣٤٨.

٥٠- نفس المرجع ، ص ٢٣٠.

٥١- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان، مكتبة مصر بالقاهرة عام (بدون) ص ١٦٠.

٥٢- المرجع السابق ، ص ١٧٤.

٥٣- زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر بالقاهرة عام ١٩٧٥، ص٩٠.

٥٤- اندريه كريسون: الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ص ص ٢٣١ -٢٣٢.

٥٥- أحمد أمين: الأخلاق، دار الكتاب العربى، بيروت عام ١٩٦٩، ص٦١.

٥٦- جون هوسبرس: السلوك الانسانى - مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص١٩١.

٥٧- علي عبد المعطى محمد: بوزانكيت - قمة المثالية فى انجلترا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية عام ١٩٧٢ ، ص ص ١٩٥-١٩٨.

٥٨- وليام ليلى: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص ٣٢٩.

59- Mill, John stuart; Utilitarianism, William Collins Sons & Co. LTD, great Britain, 1974, P.268.

٦٠- جون هوسبرس: السلوك الانسانى - مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق، ترجمة على عبد المعطى محمد، ص١٩٢.

٦١- زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص٩٤.

٦٢- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، ص ص١٤٧- ١٥٣.

٦٣- سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وآخر ، ص٢٧.

٦٤- أزفلد كولبه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، ص٣٤٣.

٦٥- المرجع السابق ، ص ٣٥٠.

٦٦- توفيق الطويل: مذاهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، ص١٢٣.

٦٧- زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص٩٦..

الفهـــرس

رقم الإيداع ٩٥/١٠٧٢٨
الترقيم الدولى I.S.B.N.
977-5276-12-8

التوكى - للكمبيوتر وطباعة الأوفيست